

Op zoek naar een goede ouderdom : liberalisme, communitarisme en gerontologie

Citation for published version (APA):

Houtepen, R. H. (1993). *Op zoek naar een goede ouderdom : liberalisme, communitarisme en gerontologie*. [Doctoral Thesis, Maastricht University]. Kok Agora. <https://doi.org/10.26481/dis.19930901rh>

Document status and date:

Published: 01/01/1993

DOI:

[10.26481/dis.19930901rh](https://doi.org/10.26481/dis.19930901rh)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Please check the document version of this publication:

- A submitted manuscript is the version of the article upon submission and before peer-review. There can be important differences between the submitted version and the official published version of record. People interested in the research are advised to contact the author for the final version of the publication, or visit the DOI to the publisher's website.
- The final author version and the galley proof are versions of the publication after peer review.
- The final published version features the final layout of the paper including the volume, issue and page numbers.

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

If the publication is distributed under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license above, please follow below link for the End User Agreement:

www.umlib.nl/taverne-license

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

repository@maastrichtuniversity.nl

providing details and we will investigate your claim.

Samenvatting

Deze filosofische studie knoopt aan bij actuele kwesties in het ouderenbeleid en in de sociale gerontologie. Daar gaan geluiden op dat ouderen onvoldoende zijn geïntegreerd in onze Nederlandse samenleving en in westerse samenlevingen in het algemeen. Er heersen, zo heet het daar, negatieve stereotiepe opvattingen over de ouderdom. Ouderen worden ten onrechte niet meer tot productief werk in staat geacht. Ouderen participeren onvoldoende in maatschappelijke verbanden als de politiek en het verenigingsleven. Ouderen nemen, kortom, een zwakke maatschappelijke positie in. Uit sociaal-gerontologische hoek valt daarnaast vaak te beluisteren dat deze stand van zaken er ten onrechte toe leidt dat ouderen per definitie als een probleemgroep worden gezien. Volgens deze bronnen moeten ten aanzien van ouderen niet alleen in individuele gevallen problemen worden opgelost, maar moeten ouderen ook structureel betere kansen krijgen om zichzelf te ontplooiën. Deze diagnose mondt doorgaans uit in een roep om emancipatie, integratie en participatie van ouderen in onze samenleving. Hoe men zich dat voorstelt wordt onder andere uiteengezet in verschillende regeringsnota's over het bejaardenbeleid. Kortom, de maatschappelijke positie van ouderen en de waardering voor de ouderdom zijn voorwerp van een politiek en sociaal-ethisch debat (par. 1.1).

Filosofische varianten van dergelijke debatten vinden we in de rechtvaardigheidstheorieën. Deze benadrukken als regel de gelijkwaardigheid van mensen, het respect voor de autonomie van individuen en het belang van gelijke ontplooiingskansen. Daarnaast zijn er theorieën die verder gaan en verdedigen dat een samenleving dient te beschikken over door allen gedeelde inhoudelijke opvattingen over goed en kwaad. Deze opvattingen zouden bovendien verbonden moeten zijn met concrete beelden van de maatschappelijke rol en de identiteit van mensen die aan die normatieve opvattingen voldoen. Deze concrete beelden over rollen en identiteiten zijn mensen tot steun bij de ordening van hun eigen leven en dat van anderen. Kwesties als de maatschappelijke positie van ouderen worden filosofisch dus geconceptualiseerd in termen van rechtvaardigheid en identiteit. De spanning tussen deze twee invalshoeken wordt kort geïllustreerd aan debatten vanuit het feminisme (par. 1.2).

Individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme worden als normatief kader verdedigd door liberalen. Zij menen dat in de publieke sfeer, in het bijzonder door de overheid, gelijke ontplooiingskansen van mensen moeten worden gewaarborgd. Individuen moeten echter over een zo groot mogelijke particuliere speelruimte beschikken om hun leven naar eigen inzicht vorm te geven. Ten aanzien van ouderen impliceert deze liberale benadering dat zij primair als gelijkwaardige burgers behandeld moeten worden. Bovendien wordt benadrukt dat ouderen niet over één kam moeten worden geschoren en dat zij individueel alle ruimte moeten krijgen om op eigen wijze oud te worden. Specifieker wordt door velen verdedigd dat ouderen eigenlijk alleen hun leeftijd gemeen hebben, terwijl leeftijd in het algemeen geen argument mag zijn om mensen afwijkend te behandelen. Voor liberalen is de ouderdom geen constitutieve, maar een contingente eigenschap van ouderen: ouderen zijn individuen van zekere leeftijd. De inzet van dit gedachtengoed wordt geïllustreerd aan de hand van literatuur over oudereneducatie. Voor liberalen is het doel van oudereneducatie dat ouderen kunnen bijblijven in de samenleving, net als anderen (par. 1.3).

Het standpunt dat een samenleving een gedeeld normatief kader moet hebben, dat verbonden is met rollen en identiteiten, wordt verdedigd door communitaristen. Zij stellen dat het normatieve kader van een liberale samenleving te procedureel en individualistisch van aard is. In de publieke sfeer bekommert men zich louter om formele spelregels, terwijl alle substantiële normativiteit naar de particuliere levenssfeer van individuen wordt verwezen. Die individuen moeten vervolgens op eigen kracht het goede ontdekken. Communitaristen benadrukken daarentegen dat individuen hiervoor de steun van gedeelde richtlijnen nodig hebben. Ten aanzien van ouderen sluit deze benadering aan op de klacht dat onze samenleving geen specifieke, maatschappelijk gewaardeerde rollen en status van ouderen kent, geen normatief beeld van een zinvolle ouderdom. De identiteit van ouderen is teveel een privé-zaak. Communitaristen vergelijken onze samenleving in dit verband nogal eens negatief met het verleden en met andere samenlevingen. Wederom wordt deze benadering verder uitgediept aan de hand van literatuur over oudereneducatie. Voor communitaristen is het doel van oudereneducatie dat ouderen steun krijgen bij het beleven van een zinvolle ouderdom (par. 1.4).

Op basis van het voorgaande is de probleemstelling van deze studie de vraag naar de relevantie van het liberale en communitaristische gedachtengoed voor de kwestie van de maatschappelijke positie van ouderen. Ten aanzien van beide stromingen wordt deze

vraagstelling nader gepreciseerd. Onderzocht wordt of het liberalisme ouderen wat betreft identiteit en zingeving meer te bieden heeft dan de verdediging van individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme. Van het communitarisme wordt nagegaan of er praktische aanknopingspunten zijn voor het nagestreefde gedeelde normatieve kader ten aanzien van ouderen en ouderdom (par. 1.5).

In het tweede hoofdstuk wordt de vraag naar de praktische aanknopingspunten voor communitaristische denkbeelden over ouderen en ouderdom behandeld. In eerste aanleg wordt onderzocht of de positie van ouderen in andere, met name pre-moderne culturen ons tot voorbeeld kan dienen. Culturele gerontologen (in ouderdom gespecialiseerde culturele antropologen) hebben vaak betoogd dat ouderen in dergelijke culturen een hogere status genoten en dat zij daar ook belangrijke maatschappelijke functies vervulden. Bij nader inzien blijkt echter dat de definitie van ouderdom zodanig varieert, dat we op moeten passen met vergelijkingen. Doorgaans vervult slechts een deel van de chronologisch ouderen de betreffende gewaardeerde functies. Mijn conclusie is in het algemeen dat de definitie van ouderen en de waardering voor de ouderdom in andere culturen te zeer aan de lokale culturele en sociale orde is gebonden om praktische inspiratie te bieden voor onze samenleving (2.1).

Vervolgens is de positie en status van ouderen in het westerse verleden op aanknopingspunten onderzocht. Bij de Grieken en de Romeinen, in de Middeleeuwen en tot de 19e eeuw, is het overheersende beeld dat ouderen niet opvielen. Ouderen kregen in het algemeen geen bijzondere aandacht of behandeling. In de gevallen dat dit wel zo was, verviel men al snel in twee tegenovergestelde stereotypen, bij de Grieken gesymboliseerd door Nestor en Geras. Enerzijds de bezadigde wijze oudere en anderzijds de oude vrek en kwaadspreker. Er is echter geen aanleiding om te veronderstellen dat deze stereotypen in het dagelijks leven een grote rol speelden. Vanaf de industrialisering en de daarmee gepaard gaande urbanisering en rationalisering van de arbeid, krijgen ouderen geleidelijk wel een eigen maatschappelijke identiteit. Dit is echter de identiteit van uitgestotenen, van mensen die niet meer mee kunnen en in het gunstigste geval goed worden verzorgd (2.2).

Behalve andere culturen doet ook het idee van een zinvolle en geïntegreerde levensloop dienst als communitaristische inspiratiebron. Het gaat dan niet in de eerste plaats om de specifieke rol of identiteit van ouderen zelf, maar om de mate waarin de ouderdom wordt opgevat als een onontbeerlijke schakel in de levensloop als geheel. Hierbij wordt vaak verwezen naar de middeleeuwse gedachte van de *cursus*

aetatis, waarin de verschillende levensfasen van de mens elk een karakteristiek stadium vormen in het parcours van de levensloop. Bij nader inzien blijkt de menselijke levensloop in dit schema haar zin echter te ontleen aan haar inbedding in de ruimere Goddelijke en kosmische orde van onder andere de planeten, de elementen en de seizoenen. Een dergelijke orde in de levensloop, niet humaan maar transcendent, kan ons niet meer ten voorbeeld dienen. Daarnaast wordt de ouderdom in deze traditie primair als een periode van verval gezien (par. 2.3.1).

Ook aan het levensloopperspectief in de hedendaagse ontwikkelingspsychologie wordt wel communitaristische potentie toegeschreven. Daarbij blijkt echter dat gaandeweg het zinvolle en geïntegreerde karakter van het levensloop-concept verminderde. Bij 'klassieke' auteurs als Bühler, Havighurst en Erikson was nog sprake van een normatieve ordening van de verschillende fasen van de levensloop. Na de introductie van het *life event*-concept en de *coping*-benadering in deze traditie is echter steeds minder sprake van levensfasen of zelfs maar van ordening van de levensloop. De levensloop is een geheel van talloze transacties tussen individu en omgeving, waarin het individu steeds optimale aanpassing nastreeft. Het onderscheiden van levensfasen of het toeschrijven van bijzondere kenmerken aan fasen is daarmee een volledig contingente zaak geworden (par. 2.3.2). De conclusie van het tweede hoofdstuk is dat voor specifieke rollen of identiteiten voor ouderen in communitaristische zin tot nu toe weinig aanknopingspunten bestaan. Omdat zin op het door communitaristen beoogde sociale en levensbeschouwelijke niveau niet zomaar uit de lucht kan worden geplukt, is het gebrek aan historische wortels bijzonder ontmoedigend (par. 2.4).

In het derde hoofdstuk is onderzocht in hoeverre liberalen erin zijn geslaagd over de identiteit van ouderen en de zingeving van de ouderdom normatieve ideeën te ontwikkelen. Onderwerp vormen vooral de ontwikkelingen op dit gebied in de sociale gerontologie. Gerontologen hebben doorgaans uitgesproken liberale standpunten naar voren gebracht ten aanzien van ouderen en ook gepoogd deze standpunten verder te verbreiden. Bovendien hebben zij voortdurend geworsteld met de nadere normatieve invulling van dit standpunt. Van meet af aan hebben zij zich verzet tegen negatieve attitudes en stereotypen ten aanzien van ouderen. Als doelwit diende het zogenaamde *deficit-model* van veroudering, dat veroudering als een proces van achteruitgang opvat. In het kader van de bestrijding hiervan zijn decennia lang met duizende meetschalen honderden attitude-onderzoeken uitgevoerd. De resultaten van deze onderzoeken werden dikwijls ten onrechte als in-

dicatie voor negatieve attitudes opgevoerd. Uit de antwoordsleutels van de items van meetschalen en uit de interpretatie van de resultaten blijkt dat veel gerontologen ouderen als een heterogene verzameling actieve individuen wensten te zien (par. 3.1).

In onderzoek naar de opkomst van de Amerikaanse gerontologie in de jaren vijftig wordt deze activistische inzet van gerontologen ten behoeven van ouderen bevestigd. Gerontologen functioneerden gedeeltelijk als een soort pressiegroep. Maar pas nadat 'dissidente' gerontologen eind jaren vijftig het idee naar voren brachten dat een zekere mate van *disengagement* ouderen ten goede zou komen, kristalliseerde de 'orthodoxie' onder gerontologen uit tot een expliciete *activiteitstheorie* van veroudering: een goede ouderdom hangt samen met een hoog activiteitenniveau (par. 3.2). Het daaropvolgende debat tussen de *activiteits-theorie* en de *disengagement-theorie* vond plaats in een context waarin sociale gerontologen er nog naar streefden ook normatieve uitspraken te doen over een goede ouderdom. Het thema *successful aging* stond bovenaan de sociaal-gerontologische agenda. Naarmate echter meer empirisch onderzoek werd gedaan naar het (subjectieve) welbevinden van ouderen, verdampte als het ware de normatieve inzet van dit onderzoek in reeksen moeilijk interpreteerbare meetschalen en onderzoeksresultaten (par. 3.3). In het algemeen staan de pogingen om het begrip veroudering normatief en theoretisch meer inhoud te geven in de sociale gerontologie op gespannen voet met de methodologie van het empirisch onderzoek. Veroudering wordt in dit onderzoek steeds meer teruggebracht tot een leeftijdsfactor, die als een neutrale index functioneert om andere ontwikkelingen tegen af te zetten. Daardoor weten we nu van veel variabelen hoe ze in bepaalde omstandigheden correleren met leeftijd. Er is echter, in tegenstelling tot hetgeen gerontologen zelf als doelstelling formuleerden, weinig uitzicht op een beter begrip en betere waardering van zoiets als een verouderingsproces. Nog steeds kan over ouderen in het algemeen niet meer worden gezegd dan dat zij zich door hun leeftijd onderscheiden van jongeren (par. 3.4).

In de jaren tachtig probeerde men in de sociale gerontologie op basis van de *coping*-theorie toch nog een normatief gekleurd verouderingsmodel te ontwikkelen. Veroudering wordt dan gedefinieerd als een veranderingsproces waarin het individu zich steeds aan nieuwe omstandigheden en belastende factoren moet aanpassen. De competentie in het algemeen neemt daarbij niet af, maar er moeten voortdurend nieuwe competenties worden aangeboord en ontwikkeld. In dit *competentie-model* van veroudering wordt het begrip competentie zo ruim gedefinieerd dat ouderen in het algemeen als competente indivi-

duen beschouwd kunnen worden. Het model draagt daardoor niet bij tot een specifiekere normatieve bepaling van de identiteit van ouderen (par. 3.5). Terecht wordt de sociale gerontologie van nu dan ook wel aangeduid als *differentiële gerontologie*: men benadrukt de variabiliteit van verouderingsverschijnselen. De identiteit van ouderen is in dit perspectief die van autonome individuen, die naar eigen inzicht en mogelijkheden hun individuele leven vormgeven en in dat opzicht gelijkwaardig zijn aan anderen en even divers. Deze vorm van liberalisme komt dus niet tegemoet aan de communitaristische roep om een normatief bepaalde specifieke identiteit van ouderen (par. 3.6).

In het vierde hoofdstuk wordt het filosofische debat tussen liberalen en communitaristen geanalyseerd. Opgemerkt wordt dat het liberalisme veelal als zo vanzelfsprekend wordt beschouwd, dat liberale theoretici hun uitgangspunten dikwijls niet systematisch uiteenzetten. Als gangbare liberale ideeën worden onder andere het negatieve vrijheidsbegrip, de scheiding tussen publieke sfeer en privé-sfeer, mensenrechten, egalitarisme en universalisme aangeduid. Vervolgens wordt nader ingegaan op de toonaangevende hedendaagse liberale theorie, de rechtvaardigheidstheorie van Rawls. Deze wil liberale rechtvaardigheidsprincipes funderen op het beginsel van rationele keuze. Hij stelt ook dat het idee van een rechtvaardige samenleving nog geen keuze voor een bepaalde visie op het goede impliceert (par. 4.1). Volgens Sandel, die het communitarisme heeft geprofileerd als anti-liberale stroming, gaat Rawls ten onrechte uit van een situatie waarin individuen proberen zo rationeel en rechtvaardig mogelijk sociale goederen te verdelen. Sandel stelt dat Rawls de constitutieve rol van de gemeenschap voor de individuen en de te verdelen goederen over het hoofd ziet. In het algemeen pleit hij voor een sterke, normatief inhoudsrijke opvatting van 'community'. Sandel maakt echter niet duidelijk hoe die er uit moet zien (par. 4.2).

Het meest uitgesproken communitaristische programma vinden we bij MacIntyre. Deze stelt dat de hedendaagse liberaal-individualistische samenleving a-moreel is: werkelijk besef van moraal is vrijwel verloren gegaan. MacIntyre wil aannemelijk maken dat elke samenleving een sterk overkoepelend normatief kader (*telos*) nodig heeft. In de hedendaagse liberale samenleving, die zo'n *telos* ontbeert, is iedere optie of keuze arbitrair geworden. MacIntyre probeert zelf de contouren van een kader te schetsen in termen van deugden, praktijken en tradities. Het probleem met dit voorstel is dat het geen alternatief voor het liberalisme biedt, omdat het door MacIntyre geschetste kader hechte sociale wortels vooronderstelt. Als die deugden, praktijken en tradities in onze liberale samenleving verloren zijn gegaan, dan

kunnen wij dit gemis ook niet op afzienbare termijn herstellen (par 4.3).

Ook Charles Taylor legt de nadruk op de constitutieve rol van een gedeeld normatief kader. Hij suggereert echter dat juist het liberale individualisme kan worden beschouwd als zo'n constitutief kader en niet als een rationeel arrangement dat de preferenties van individuen optimaliseert. Taylor combineert een communitaristische theorie over de aard van mensen en sociale goederen met een liberale definitie van de inhoud van die goederen. Deze positie wordt in vier stappen ontvouwd. Ten eerste meent Taylor dat mensen, handelingen, theorieën en praktijken geïnterpreteerd dienen te worden in termen van het goed of de goederen die zij vertegenwoordigen. Ten tweede stelt hij vast dat ook onze huidige, schijnbaar atomistische samenleving gemeenschappelijke goederen kent, waaronder autonomie, gelijkwaardigheid en universele welwillendheid. Ten derde concludeert hij dat atomistische en proceduralistische varianten van het liberalisme een verkeerde beschrijving bieden van onze morele, sociale en politieke toestand. Ten vierde meent hij dat onze samenleving expliciet met haar morele kapitaal dient te werken, omdat het anders aan effectiviteit zal inboeten. Met onze goederen is niets mis, als ze maar worden onderhouden. Deze positie wordt omschreven als *gemeenschapsliberalisme* (par. 4.4).

De conclusie wordt getrokken dat de communitaristen er niet in zijn geslaagd aannemelijk te maken dat voor het liberale gedachtengoed een substantieel alternatief bestaat dat hier en nu nastrevenswaardig is. In reactie op de communitaristische kritiek zijn wel veel liberalen, waaronder Rawls, hun ideeën minder gaan verdedigen als universeel geldige rationele principes. Liberalisme wordt nu veel sterker opgevat als het gedeelde goed van een historisch, sociaal en cultureel bepaalde groep mensen (par. 4.5).

In het vijfde hoofdstuk wordt Richard Rorty behandeld, één van de meest prominente filosofen die een liberalisme verdedigt dat is gemodificeerd in de richting van Taylor's gemeenschapsliberalisme. Rorty is pragmatist en meent daarom dat het liberalisme niet moet worden beoordeeld op zijn theoretisch fundament, maar op zijn praktische bruikbaarheid. Liberalisme is volgens hem het ethos van de mensen die aan 'onze' levensvorm deelnemen en die levensvorm heeft naar verhouding ruimschoots haar bruikbaarheid bewezen. Om praktische kwesties te beargumenteren biedt het liberale vocabulaire voldoende mogelijkheden en hoeven we niet op zoek te gaan naar objectieve criteria (par. 5.1). Er zijn volgens Rorty geen absolute of neutrale grondslagen voor (maatschappij-)kritiek. Critici hebben twee opties: hetzij

met behulp van het erkende vocabulaire argumenteren, hetzij een nieuw vocabulaire ontwikkelen. Rorty wordt nogal eens van conservatisme beschuldigd, onder andere omdat hij voor de interactie tussen verschillende sociale praktijken de conversatie-metafoor gebruikt. Hij gebruikt de term conversatie echter juist om aan te duiden dat er geen externe restricties mogen gelden voor het maatschappelijk debat en dat alleen de deelnemers aan dit debat zelf uit mogen maken waar het over gaat. Wel wenst Rorty etnocentristisch te verdedigen dat de relevante conversatie die van 'ons' westerse intellectuelen is. Wie kent een betere? (par. 5.2).

In het politiek relevante werk van Rorty schuilt een zekere spanning tussen individuele autonomie en solidariteit. Enerzijds stelt hij dat het er in de publieke sfeer slechts om gaat optimale mogelijkheden te creëren voor de creativiteit van individuen. Anderzijds benadrukt hij het belang van de *wij-intenties* van de leden van een gemeenschap. Door mij wordt voorgesteld de strenge scheiding die Rorty is gaan maken tussen de publieke sfeer en de particuliere sfeer te relativeren ten gunste van een gemeenschapsliberalisme à la Taylor. Men kan dan uit Rorty afleiden dat een dergelijk liberalisme niet verbonden hoeft te worden met het soort filosofische overwegingen over de aard van de mens dat bij Taylor meespeelt (par. 5.3).

Habermas betoogt dat Rorty te makkelijk de mogelijkheid van rationele kritiek uitsluit. Volgens hem heeft Rorty te weinig oog voor de mogelijkheid en de noodzaak om in het kader van een vocabulaire argumenten aan te dragen, waarvan de geldigheidsaanspraak de context van dit kader te buiten gaat. Rorty hanteert een te simpele dichotomie tussen conversaties binnen of buiten een vocabulaire, praktijk of gemeenschap. Rorty stelt daarop dat hij Habermas' appreciatie van het belang van scherpe argumentatie en kritiek volledig deelt, maar dat dit niet wegneemt dat deze appreciatie een historische verworvenheid is van onze specifieke cultuur (par. 5.4).

Naar aanleiding van deze kritiek dient wel afstand te worden genomen van Rorty's etnocentrisme, maar hoeft niet de rationaliteitsproblematiek te worden heropend. We kunnen ook Herrnstein Smith volgen en Rorty's pragmatisme relativistisch herinterpreteren. Wie met Rorty objectiviteit meta-theoretisch afwijst, hoeft zich niet te committeren aan een bepaalde gemeenschap. Als we uitgaan van de contingentie van elk standpunt impliceert dit dat we alleen van geval tot geval, alnaargelang de situatie, kunnen besluiten welk standpunt op zijn plaats is. In dat geval kan bruikbaarheid pas echt de doorslag geven. Het aldus geconstrueerde *pragmatisch-relativistisch gemeenschapsliberalisme* moet intussen nog bruikbaar blijken. Het heeft be-

hoeft aan een heuristiek om aan te geven waar kansen liggen en waar bedreigingen. Rorty meent dat theorieën een dergelijke diagnostische rol niet kunnen vervullen en niet hoeven te vervullen. Hij verwacht op dit vlak meer van journalisten en romanschrijvers. Dat Rorty theorie reduceert tot een louter utopische exercitie strookt echter niet met zijn meermalen betuigde inhoudelijke overeenstemming met Rawls en Habermas (par. 5.5). Rorty's pragmatistisch meta-standpunt en zijn opvatting van liberalisme als een met historisch gesitueerde praktijken en instituties verbonden ethos worden door mij onderschreven. Zijn etnocentrisme houdt echter een onnodige beperking in van de argumenten en deelnemers die relevant zijn voor het liberale vocabulaire. Praktische bruikbaarheid is het criterium voor de beoordeling van argumentatiestrategieën. De vraag staat nu nog open welke heuristische rol theorieën kunnen spelen voor het liberalisme en wat deze heuristiek ten aanzien van de identiteit en de maatschappelijke positie van ouderen kan opleveren (par. 5.6).

In het zesde hoofdstuk wordt onderzocht in hoeverre het raamwerk van MacIntyre's deugdentheorie als liberale heuristiek kan functioneren en wat deze heuristiek ten aanzien van ouderen oplevert. Dit raamwerk gaat uit van praktijken met interne en externe goederen, die functioneren in het kader van een morele traditie die een *telos* biedt voor een mensenleven en voor de samenleving. Eerst wordt vastgesteld dat de liberale waarden wel degelijk deel uitmaken van een morele traditie met een *telos*. Individuele autonomie, gelijkwaardigheid en pluralisme blijken niet alleen als procedurele spelregels, maar ook als constitutieve waarden te kunnen worden opgevat. Deze waarden vormen een gemeenschappelijk richtinggevend kader voor de deelnemers aan een liberale samenleving. Zij doen precies wat MacIntyre van een *telos* vereist: zij leggen het goede leven inhoudelijk niet vast, maar specificeren in welke richting onze zoektocht dient te verlopen (par. 6.1). Vervolgens blijkt dat de waarden van de liberale traditie als *telos* specifiek ook de functie van bedding voor praktijken kunnen vervullen. In MacIntyre's schets van vele nevengeschikte praktijken, vrije toegang tot praktijken en autonome zelfontplooiing binnen praktijken, zijn de liberale waarden voor een belangrijk deel zelfs al voorondersteld (par. 6.2). Om de voorgestelde heuristiek nader te kunnen profileren wordt eerst besproken tot welke accenten een procedurele verdediging van liberale waarden ten aanzien van ouderen leidt. Uit de casus oudereneducatie blijkt dat het dan vooral gaat om verdelingsvraagstukken, zoals de gelijke toegankelijkheid van bestaande voorzieningen. De liberale theorie en maatschappijkritiek hebben in het algemeen de neiging zich op verdelingsvraagstukken te

concentreren. Mijns inziens zijn bij dit soort maatschappijkritiek inderdaad zinvolle en belangrijke kwesties omtrent de status van mensen, waaronder ouderen, als volwaardig burger in het geding. De inzet is echter doorgaans nogal globaal en defensief en het gaat meestal ook alleen om bepaalde sociale goederen, zoals welvaart, macht en aanzien. Daarnaast zouden analyses met behulp van MacIntyre's heuristiek op het niveau van praktijken moeten kunnen bijdragen tot een kwalitatief rijkere invulling van begrippen als participatie en integratie. We kunnen dan bijvoorbeeld onderzoeken hoe het staat met de toegankelijkheid en de balans van *externe goederen* als welvaart et cetera enerzijds en van de voor een praktijk specifieke *interne goederen* anderzijds (par. 6.3).

Bij oudereneducatie hoeven we als liberalen niet alleen aandacht te hebben voor de subsidiëring, het niveau of de status van het aanbod. Er blijkt sprake van een als gemeenschappelijk goed functionerend ethos van *niet meer hoeven en toch kunnen*. Dit ethos is motiverend en stimuleert de deelnemers, in milde onderlinge wedijver, tot het ontplooiën van kwaliteiten waar anders minder beroep op zou worden gedaan. Het deelnemen aan deze praktijk levert met autonomie en zelfontplooiing verbonden goederen op die men zich niet licht elders zou kunnen verwerven. Daarnaast dienen we bij de evaluatie van deze praktijk ook, maar niet uitsluitend of primair, te letten op externe goederen als status. In het algemeen lijkt het voor het uitdagingsaspect en de daarmee verbonden goederen wel bevorderlijk als speciaal voor ouderen aantrekkelijke praktijken ook toegankelijk zijn voor anderen die aan het gemeenschappelijk goed kunnen bijdragen (par. 6.4). Naast oudereneducatie kunnen we verschillende andere mogelijke praktijken onderscheiden, waarin juist ouderen zich zouden kunnen ontplooiën in het kader van gemeenschappelijke goederen. Te denken valt aan verschillende vormen van vrijwilligerswerk, waaronder bestuurswerk en 'mantelzorg', en het ontwikkelen van een bewuste leefstijl op het gebied van milieu en voeding. Hier liggen mogelijkheden om begrippen als integratie en participatie te situeren tussen de Scylla van de op jong-volwassenen georiënteerde maatschappij en de Charybdis van een in zichzelf gekeerde subcultuur. Ten aanzien van het thema *goede ouderdom*, oftewel de identiteit van ouderen, houdt de heuristiek van MacIntyre in een liberaal kader het volgende in: de aandacht verschuiven van globaal naar lokaal en van percepties naar praktijken en binnen die praktijken letten op creatieve wedijver om gemeenschappelijk gedeelde goederen en op de balans van interne en externe goederen (par. 6.5).

Heeft het voorgaande alleen betrekking op relatief vitale en actieve ouderen? Loopt het liberale ethos van autonomie en zelfontplooiing niet stuk op de hoge ouderdom en de dood? De dubbele vergrijzing maakt juist ook de allerlaatste levensfase actueel. Verschillende auteurs hebben kritisch opgemerkt dat mensen in de moderne westerse samenleving op hun sterfbed op zichzelf worden teruggeworpen. In de laatste decennia is echter gebleken dat in de stervensbegeleiding talrijke ontwikkelingen plaatsvinden met als doel dat ook in de stervensfase liberaal-individualistische waarden als de waardigheid van de persoon, autonomie of zelfs de zelfontplooiing van het individu voorop staan. Sommige van deze ontwikkelingen lijken zelfs aanzetten te bevatten voor een stervenspraktijk in de zin van MacIntyre. Er is geen reden te vooronderstellen dat een liberale samenleving met lege handen staat als het gaat om de identiteit en zingeving van zeer ouden en stervenden (par. 6.6).

De algemene conclusie luidt dat het liberalisme een geschikt normatief kader biedt om kwesties van rechtvaardigheid en identiteit inzake de maatschappelijke positie van ouderen aan de orde te stellen. Het communitarisme biedt geen aanknopingspunten voor een alternatief. Wel is het wenselijk en mogelijk de liberale uitgangspunten niet alleen op te vatten als procedurele regels, maar ook als waarden die constitutief zijn voor de identiteit van individuen en voor de gemeenschappelijke goederen van de praktijken waaraan zij deelnemen. Het liberalisme hoeft niet te worden gefundeerd als een politieke theorie die objectief het meest rationeel is, maar kan worden verdedigd als een historisch, cultureel en sociaal gesitueerd ethos waarvan de geldigheid berust op de praktische bruikbaarheid. Ten aanzien van ouderen houdt dit twee conclusies in:

1. Ouderen dienen te worden beschouwd als autonome individuen en dienen zo veel mogelijk in de gelegenheid te worden gesteld om te participeren in reguliere maatschappelijke praktijken.

2. Voor de ontplooiing van de identiteit van ouderen is het wenselijk dat een aantal van deze praktijken voor hen bij uitstek aantrekkelijk zijn en een uitdaging bieden om de gemeenschappelijke goederen van die praktijken te verwerven.

SUMMARY: IN SEARCH OF A GOOD OLD AGE

In social gerontology it is often stated there that the elderly are insufficiently integrated into Dutch society and into Western societies in general. It is claimed that negative stereotypes of old age abound. Old people do not sufficiently participate in the labour market and in social institutions. Such conditions, according to advocates for the elderly, wrongly suggest that the aged should per se be considered as a problem group. These authors suggest that the aged, when given equal opportunities, will in general be able to take care of themselves. This position results in calls for emancipation, integration and participation of the elderly in our western societies. Such calls can be found in social gerontology and in Dutch governmental documents on old age policy (1.1).

Philosophical variants of such political, ethical and social debates are to be found mainly in theories of justice. As a rule these theories are rooted in ideas such as the equality of men, respect for the autonomy of individuals and the importance of equal opportunities. There are also theories with more encompassing claims: society should be able to provide its citizens with the support of a shared tradition of ideas concerning good and bad and with shared meanings, role-definitions and identities. Concerning the social position of the aged, the main issues are justice and identity. The possible tension between these issues is explored in feminist debates (1.2).

Individual autonomy, equality and pluralism are central in the normative framework of liberalism. It is held that the public sphere must render people, including the elderly, equal opportunities to shape their life in their own way. Specifically it is often argued that the aged merely have their age in common and that old age should not be a reason to be treated differently. To liberals old age is not a constitutive, but a contingent property of the elderly: old people are individuals of a certain age. In education for the elderly, the goal for liberals is to enable old people to keep up with society, just like others (1.3).

Communitarians claim that society cannot do without a strong and shared framework of norms and goods. They think the liberal

framework is too individualistic and procedural. The public sphere is merely concerned with the rules of the game, while individuals should take care of their own good. The general communitarian call for shared meanings corresponds with the idea that our society lacks valuable roles for the aged and a scenario for a good old age. Communitarians claim that, as compared to the past and to non-western societies, the identity of our aged is too much of a private matter. In education for the elderly, the goal for communitarians is to assist old people to experience a meaningful old age (1.4).

The main question posed in this book is what bearing liberalism and communitarianism have on the social position of the aged. A specific inquiry concerns the practical clues which liberalism and communitarianism offer the elderly regarding their identity and the meaning of old age (1.5).

The second chapter deals with the sources of inspiration for a communitarian view on old age. Cultural gerontologists often claim that in pre-modern cultures old people enjoy high status and fulfil important social functions such as priesthood. In my opinion the definition of who is aged and the valuation of old age is too much enmeshed in local culture and social structure to draw practical suggestions from pre-modern cultures. Moreover, it is noted that even there only a fraction of the old fulfil estimable roles (2.1).

The second source of communitarian inspiration is western history. From the Greeks, through the Romans and the Middle Ages and into the 19th century, however, the impression prevails that the aged were hardly noticed as such. In general, old people did not receive specific attention or treatment. When historical sources exceptionally speak about the elderly or old age, they fall back upon the stereotype of the wise old man as symbolized by Nestor the one hand, and that of the malicious, foolish or doting old man as symbolized by Geras on the other. In daily life, however, old age was simply late adulthood. It is only as a result of the processes of industrialization, urbanization and the rationalization of labour that the aged acquired a specific social identity. This, however, implied that old people were regarded as outsiders, has-beens and people that should be taken care of, which image is today considered unjustified (2.2).

Another component of communitarian inspiration is the concept of a meaningful life course, of which old age is an integral part. Reference is often made to the medieval and early-modern tradition of the *cursus aetatis*, where each stage of life has its characteristic portrayal. Here, however, the meaning of man's life course by correspondence derived from the wider divine and cosmic order of the planets, the na-

tural elements and the seasons. Such transcendent order can no longer serve us moderns as an example. Moreover, old age in this tradition was generally seen as a period of decline (2.3.1).

Contemporary developmental psychology has witnessed a resurgence of a somewhat comparable life course perspective. 'Classical' authors such as Bühler, Havighurst and Erikson described a normative order of stages, which might have served communitarian purposes. This order was shattered, however, by the rising popularity of the *life event*-concept and the *coping*-approach. The life course is now commonly regarded as a succession of transactions between individual and environment, in which the individual strives for optimal adaptation to potentially harmful circumstances. Stages of life and their characteristics have thereby become totally contingent (2.3.2). It is concluded that there are hardly any historical and cultural starting points for communitarians to design specific roles and identities for the aged (2.4).

The third chapter deals with the way in which social gerontologists have tried to develop normative ideas of a liberal kind concerning the identity of the aged and the meaning of old age. Since the beginning of social gerontology, negative attitudes and stereotypes have been the object of liberal gerontological critique. A major target was the so called *deficit-model* of aging, which defines aging as a process of decline. Hundreds of questionable surveys subsequently sought to prove the abundance of negative attitudes toward the aged. In general, the questionnaires were unsatisfactory and the results inconclusive. Closer investigation of the items used and of the interpretation of the results, shows that many gerontologists in fact wanted to promote the idea of older people as active though heterogeneous individuals (3.1).

A scrutiny of American gerontology in the fifties confirms the fact that gerontologists functioned as an activist pressure group on behalf of the aged. It was only after the *disengagement-theory* of aging had challenged the reigning 'orthodoxy' that gerontological common sense crystallized into an explicit *activity theory* of aging (3.2). The ensuing debate took place in a context where gerontologists still strived for normative pronouncements on a *good old age*. Extensive empirical research into *successful aging*, however, confounded this normative approach through scores of questionnaires and results that were difficult to interpret (3.3). In general, a normative approach to aging would seem incompatible with the reigning methodology of empirical research. Such research tends to reduce the process of aging to developments correlated with the age variable, the latter serving as a neutral index. Much knowledge has been accumulated about variables corre-

lated with age under specific circumstances. In defeat of the gerontological dedication to normative accounts of successful aging, our present knowledge of older people in summary is that they differ from younger people by their age (3.4).

In the eighties the *coping*-model has been used to develop a normative account of aging. According to that model, competence in coping does not generally decline with aging. The coping competence of the aged should not be measured against that of the young, but against what is required in old age. The resulting image is one of shifting competences, not declining competence. This *competence-model* of aging broadens the concept of competence and permits the aged to be generally regarded as competent individuals. It does not, however, contribute to a more specific normative definition of the identity of the aged (3.5). Today, social gerontology is often rightly referred to as *differential gerontology*. This emphasizes the variability of aging. The identity of the aged is one of autonomous individuals, equal to others in their attempts to shape their lives according to their wants and possibilities. This gerontological form of liberalism does not succeed in answering the communitarian call to support the aged by developing specific notions of the identity of the aged and the meaning of old age (3.6).

The fourth chapter deals with the philosophical debate between liberals and communitarians. In our society, the ideas of philosophical liberalism are often held to be selfevident to the point that they are often no longer specified. Current liberal ideas are, amongst others, the negative concept of liberty, the distinction between public and private sphere, human rights, egalitarianism and universalism. Two points are discussed from John Rawls' theory of justice, the most prominent and ambitious current liberal theory. Both are central to the communitarian critique of liberalism: its foundation upon the principle of rational choice and the claim that the concept of justice does not imply a specific idea of the good (4.1). Michael Sandel, the first of the communitarian critics to be discussed, claims that Rawls is blind to the constitutive role of the community for individuals and for the goods to be distributed. In opposition to Rawls' *unencumbered self*, Sandel calls for a *strong concept of community*, without making clear what such a concept would look like and how it relates to liberal society (4.2).

The most outspoken communitarian philosopher, Alasdair MacIntyre, depicts our present liberal-individualist society as lacking a real notion of morality and the good. Without an overarching normative framework, a *telos*, every option basically becomes arbitrary. MacIntyre tries to draw the contours of such a framework in terms of vir-

tues, practices and traditions. The fundamental problem with MacIntyre's proposal is that it cannot offer an alternative to liberalism: should his diagnosis be right, we would lack exactly those elements that are vital to the reconstruction of a viable moral tradition (4.3). Charles Taylor supports the communitarian idea that society cannot do without a shared normative framework. He suggests, however, that liberal individualism may be viewed as such a framework, rather than a rational arrangement for optimizing individual preferences. Taylor combines a communitarian view of the nature of man and social goods with a liberal definition of the substance of those goods. Firstly, Taylor wants to interpret people, actions, theories and practices in terms of the good that they embody. Secondly, he concludes that in our seemingly atomist society several common goods are available, such as autonomy, equality, universal benevolence and the moral value of ordinary life. Thirdly, he argues that atomism and proceduralism give a wrong picture of our moral, social and political condition. Fourthly, Taylor believes our society should work more explicitly with its moral capital, because otherwise it would lose effectiveness. Taylor's position, which I want to defend, is here labelled *communal liberalism* (4.4).

My conclusion is that communitarians have not been able to sketch an alternative to liberalism of any foreseeable attraction and practicability. A beneficial effect of communitarian criticism has been that most liberal philosophers, including Rawls, have stopped defending liberal ideas as universally valid principles to be chosen by rational individuals. They now define liberalism as the common good and heritage of a specific group of people with a common historical, social and cultural background (4.5).

The fifth chapter deals with Richard Rorty, one of the most prominent contemporary philosophers defending a communal liberalism. According to Rorty's pragmatism, liberalism should be judged by its comparative practical results, rather than by its foundation. To Rorty, liberalism does not represent a specific doctrine at all. Liberalism is a catchword for a whole set of divergent beliefs and institutions that we modern westerners believe to have in common. This liberal vocabulary does not require absolute or neutral foundations (5.1). Rorty opposes the idea of objective knowledge or of an objective critique of society. Critics can either reason with the recognized vocabulary of a certain group or society, or develop their own vocabulary. Rorty is often accused of conservatism. The fact that he uses the metaphor of *conversation* to characterize the interaction between social practices, smells of complacency. But Rorty merely uses the term conversation to indicate that there should be no external restriction to societal debate: only the

participants may decide what the conversation is about. Rorty does claim that 'we' western intellectuals can stick to our liberal conversation: who knows a better one? (5.2).

In the politically relevant work of Rorty, a tension between individual autonomy and solidarity may be discerned. In the public sphere, we should merely strive to make as much room as possible for the self-creation of individuals. On the other hand, Rorty identifies morality with the *we-intentions* of the members of a community. I propose to replace Rorty's sharp split between the public and the private sphere by a Taylorian communal liberalism. One can learn from Rorty to defend such liberalism without drawing upon strong metaphysical or anthropological presuppositions (5.3). One of Rorty's most prominent critics is Habermas, who attacks Rorty's simple dichotomous view of critique as taking place either within or outside a recognized vocabulary. Habermas argues that within a vocabulary we normally use arguments with validity claims that transgress the boundaries of the vocabulary. Rorty says he fully shares Habermas' appreciation of the vital importance of sharp argument and critique, but nevertheless maintains that such appreciation is a specifically western and liberal attainment (5.4).

Habermas' critique leads me to try to avoid Rorty's ethnocentrism without reopening the rationality debate. We can follow Barbara Herrnstein Smith and interpret Rorty's pragmatism from a relativistic point of view. Contra Rorty, meta-theoretically dismissing objectivity does not imply committing oneself to a specific community. Recognizing the contingency of standpoints does imply that we can not decide on their correctness except from case to case and in accordance with the situation. Only thus will practical utility be the final criterium. This *pragmatic-relativistic communal liberalism* still has to prove its usefulness. It needs some heuristic. Rorty rightly recognizes the great diagnostic role of journalists and writers, but he underestimates the need for social theory. His reduction of social theory to utopian exercises does not cover his agreement, stated time and again, with the social thinking of Rawls and Habermas (5.5).

I accept Rorty's pragmatic metatheory and his view of liberalism as being no more or less than the ethos connected to certain traditions, practices and institutions. Still, his ethnocentrism unduly limits the arguments and participants in the liberal conversation. Also, questions remain as to the heuristic potential of social theory in the context of pragmatic liberalism and the application of such heuristics to the case of the identity and social position of the aged (5.6).

In the final chapter, the framework of MacIntyre's theory of the virtues is tested as a liberal heuristics for the good of the aged. The key notion is a practice where participants strive for internal and external goods as part of a moral tradition offering a *telos* for individual life and for society. First it is concluded that liberal values such as individual autonomy, equality and pluralism are part of a moral tradition offering such a *telos*. They form a constitutive framework for the members of a liberal society. They do not spell out the good life, but they do specify which direction our search should take (6.1). Secondly, liberal values are able to function as a *telos* for practices as intended by MacIntyre. They are even presupposed in his sketch of many coordinate practices, with free access to and autonomous selfdevelopment within a practice (6.2).

To compare the proposed heuristics, it is first explored what a procedural defense of liberal values looks like. In the case of education for the elderly, this leads to questions of distribution, such as equal access for young and old to the existing educational system. In general, liberal theory and social criticism are inclined to focus on questions of distributional justice. I recognize that this implies fundamental questions concerning the social and moral status of individuals, including older people, as full-fledged citizens. The effort, however, is often too global and defensive in character. Also, it usually concerns a limited range of goods such as income and wealth, power and social standing. Supplementing such efforts with analyses at the level of practices, utilizing MacIntyre's heuristics, should contribute to a richer and more substantive interpretation of such concepts as participation and integration. We can then not only explore the accessibility, to the elderly for example, of the *external goods* of a practice, e.g. power. We can also explore the accessibility of the *internal goods* specific to a practice, as well as the balance between external and internal goods (6.3).

In the field of education for the elderly, liberals need not limit their concern to financial accessibility and level or status of the provisions supplied. They may also encourage the ethos in which the old are free to choose but are actively enabled to implement their choice. This ethos motivates and stimulates the participants, in mild competition, to explore qualities that would otherwise remain dormant. Participation in this practice offers internal goods related to autonomy and selfdevelopment. Evaluating the practice we should also mind external goods such as social status. In general, practices that are particularly attractive to older people should also be open to others. This renders participation more challenging to the elderly and requires them to stretch their capabilities in order to acquire goods (6.4). Apart

from education, we can discern several other practices where the aged could specifically develop themselves through participation in the common goods of such a practice. We may think of voluntary jobs, including welfare work and the management and administration of voluntary societies. Older people might also be able to set an example of conscious living in areas such as environmental care and good food. If anywhere, here are the opportunities to realize participation and integration, in defiance of both the Scylla of youth-oriented society and the Charybdis of a closed subculture of the aged. Concerning the theme of *a good old age* the heuristics of MacIntyre within a liberal framework implicates a shift of attention from global to local and from perceptions to practices. Within those practices it also provides for creative competition for commonly shared goods and for a balance between external and internal goods (6.5).

Does this proposal merely apply to the relatively vital and active aged? Does the liberal ethos of autonomy and selfdevelopment end where high old age and the prospect of death begin? We have demographic reasons to give specific attention to the very old. Several authors, such as Ariés and Elias, have critically claimed that on their deathbed people in western society are left to themselves. In the last decades, however, a trend has developed to realize liberal individualistic values such as personal dignity and autonomy or even selfdevelopment, right up to the moment of death. Witness the practices and literature dealing with care for the dying and euthanasia. Some of these developments seem to contain the seeds of a practice of dying in the sense of MacIntyre. There is no reason why a liberal society should not be able to face the challenge of the very old and dying (6.6).

My general conclusion is that liberalism offers a suitable normative framework for questions of justice and identity relating to the aged. Communitarianism offers no clues for a viable alternative. It is possible and desirable, however, to consider the liberal values not merely as procedural rules, but also as values constitutive of the identity of individuals and of the common goods of the practices in which they participate. It is not necessary that liberalism be proved the most rational political theory. It can be defended as a historically, culturally and socially situated ethos, which derives its validity from practical utility. Concerning the aged this leads to two conclusions:

- 1 Old people are to be regarded as autonomous individuals and need to be enabled to participate as much as possible in regular social practices.

- 2 For older people to obtain and maintain their identity, it is desirable that a sufficient number of social practices be particularly attractive to them and offer a challenge to acquire the common goods of those practices.

Rob Houtepen is geboren op 18 oktober 1937 te Tilburg. Hij behaalde in 1959 zijn middelbaar onderwijs aan het Polytechnisch Instituut te Tilburg. In 1975 behaalde hij het diploma gymnasium B. Van 1976 tot 1983 studeerde hij Wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam. In 1983 studeerde hij af in de Systematische Wetenschappen met een doctoraalscriptie 'Persoonlijke identiteit en levenswijze'. Het onderzoek resulteerde in dit proefschrift is vooral bevestigend. 1988 vertrok naar de Vakgroep Gezondheidswetenschappen en Wetenschappen van de Rijksuniversiteit Limburg te Maastricht. Tot 1991 was hij aan deze vakgroep verbonden als Assistent in Opleiding, daarna als universitair docent.